# ZEITSCHRIFT

FÜR

# EXACTE PHILOSOPHIE

IM SINNE DES

NEUERN PHILOSOPHISCHEN REALISMUS.

---

IN VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. H. TH. ALLIHN UND Dr. T. ZILLER.

---

NEUNTER BAND.

---

LEIPZIG
LOUIS PERNITZSCH.
1871.

# Die englische Philosophie.

Von

Chr. A. Thilo.

## 1. Thomas Hobbes.

geb. 1588 zu Malmesbury, gest. 1679.

Schriften: de cive 1642. Leviathan 1651. de corpore 1655. de homine 1658.

Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica, stud. et lab. Gulielmi Molesworth. 3 voll. London 1839.

Hobbes verdankt seinen Ruhm und seine nachhaltige Einwirkung vorzüglich seinen rechtsphilosophischen Entwickelungen; indessen sind seine theoretischen Ansichten, in denen er ein Gegner des Des Cartes und ein Vorläufer Locke's ist, nicht so sehr ohne Bedeutung, dass sie übergangen werden könnten. Namentlich trifft er mit grossem Scharfsinne in seinen Einwürfen gegen Des Cartes dessen Hauptfehler. Hobbes läugnet zuerst, dass wir eine Idee von der Substanz haben (d. h. dass wir das Was derselben kennen), denn sie — die den Accidenzen und Veränderungen zu Grunde liegende Materie, wird nur durch einen Schluss erwiesen; aber sie gibt uns keine Idee. Dann aber frägt er mit grossem Rechte, gegen die Annahme eines Mehr oder Minder der Realität: wie man denn das erklären wolle, dass ein Ding in grösserem Masse Ding sei als ein anderes? Indessen ist namentlich diese letzte Erkenntniss, dass das Sein blos die Position des Dinges ist, und deshalb kein Mehr oder Minder annimmt, für die Gestaltung seiner eigenen theoretischen

Ansicht von keinen Folgen gewesen, da die grosse Frage wie das Seiende gedacht werden müsse, wenn das Sein die absolute Position bedeutet? ihm und seinem ganzen Zeitalter noch weit entfernt lag.

Die Philosophie ist, nach Hobbes, die durch richtiges Denken erlangte Erkenntniss der Wirkungen aus ihren Ursachen und umgekehrt der Ursachen aus den Wirkungen. Das Denken aber ist ein Rechnen, Addition und Subtraction mit Begriffen. Ihr Zweck (nach Baco) der Nutzen des menschlichen Lebens, ihre Materie jeder Körper, dessen Entstehung begriffen werden kann. Wo kein Entstehen ist, da ist auch keine Philosophie, daher ist sie namentlich keine Theologie. Es gibt aber zwei allgemeinste Arten von Körpern, den natürlichen und den künstlichen, daher zwei Haupttheile der Philosophie: Naturphilosophie und Staatsphilosophie.

Der Naturphilosophie, welche zunächst vom Körper im Allgemeinen und dann insbesondere vom Menschen handelt, geht die Logik voraus, welche im Allgemeinen vom richtigen Denken handelt, und ihre Regeln stemmen sich namentlich gegen die Scholastik. Die Namen sind nicht Zeichen der Dinge, sondern der Begriffe. Die allgemeinen Namen sind nicht Zeichen eines Wirklichen, auch nicht einer Vorstellung, sondern sind Namen von Namen; daher dürfen in der Metaphysik Gattung und Art nicht für Dinge und die Definitionen nicht für die Natur der Dinge gehalten werden, sie sind blos Bezeichnungen unsrer Gedanken über die Natur der Dinge. Wahrheit ist keine Affection der Dinge, sondern der Sätze: wahr ist jeder Satz, in welchem zwei Namen derselben Sache verbunden werden, falsch aber jeder, welcher Namen verschiedener Dinge verbindet. Es gibt aber vier Arten benannter Dinge: Körper, Accidenzen, Vorstellungen und Namen. Die in jedem Satze verbundenen Namen müssen also aus ein und derselben Classe sein. Falsch sind daher solche Sätze wie: esse est ens, quidditas est ens, intellectus agit, intelligit, corpus est extensio.

Die Empfindung und die Imagination gibt eine blosse

Kenntniss von dem Thatsächlichen. Darum aber sind die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Einbildung die Principien der Wissenschaft, welche nach dem Warum? fragt. Aber wohlgemerkt: nur die Vorstellungen, denn von den Dingen selbst, wie sie in Wahrheit sind, haben wir keine Kenntniss. Denn da z. B. ein und dasselbe Object bald grösser, bald kleiner u. dergl. erscheint, so können die erscheinenden Grössen und Gestalten nicht die wahren Grössen und Gestalten der Objecte sein, da diesen doch immer ein und dieselbe Grösse und Gestalt zukommen muss. Um aber das Warum zu finden, bedarf das Denken sowohl des analytischen, als des synthetischen Weges, welche beide vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten. Zunächst sucht das Denken analytisch aus den gegebenen Begriffen die allgemeinsten zu gewinnen, um dann synthetisch von den allgemeinsten zu den besondern herabzusteigen.

Die erste Philosophie (Metaphysik) beschäftigt sich mit den allgemeinsten Begriffen der Naturphilosophie. Abstrahirt man von aller Qualität der Dinge und reflectirt man nur darauf, dass sie ausser dem Geiste sind, so hat man den Raum, d. h. die Vorstellung einer existirenden Sache insofern sie existirt. Die Zeit aber ist nicht ein Accidenz eines Körpers, sondern nur im Denken des Geistes zu finden; sie ist die Vorstellung der Bewegung, insofern wir in ihr uns Succession vorstellen. Die Continuität der Zeiten und der Räume besteht darin, dass zwei einen Theil gemeinsam haben. Das Unendliche können wir uns nicht vorstellen; was wir uns vorstellen, ist eben als solches endlich. Denkt man in den imaginären Raum, welcher nach Abstraction von allem wirklich Existirenden übrig blieb, wieder etwas hinein, so ist nothwendig, dass das in ihm befindliche 1) einen Theil des Raums einnimmt, oder mit ihm zusammenfällt, d. h. ausgedehnt ist; 2) von unsrer Imagination unabhängig oder Substanz ist. Was wir also als existirend vorstellen können, sind nur Körper. Das Accidenz ist ein Modus, wie der Körper aufgefasst wird; er ist im Körper, nicht wie ein Theil im

Ganzen, sondern wie Grösse, Ruhe, Bewegung im Grossen, Ruhenden, Bewegten: „wie das verstanden werden muss, versteht ein jeder.“ [Das Problem der Inhärenz wird gefühlt, aber todt geschlagen!]

Alle Substanzen sind daher Körper; diese können nicht entstehen, noch vergehen, sondern nur auf verschiedene Weise uns erscheinen. Die Accidenzen, ausser der Ausdehnung, können entstehen oder vergehen. Bei diesen Veränderungen wandert nicht ein Accidenz aus dem einen Subject in das andere, sondern eines vergeht, ein anderes entsteht. Die Bewegung geht nicht aus der Hand in die Feder über, denn sonst würde die Hand dann ruhen, sondern es wird eine eigene Bewegung in der Feder erzeugt. [Die causa transiens des gemeinen influxus physicus wird also verworfen, aber wie die Accidenzen vergehen und neue erzeugt werden, wird nicht gesagt.] Die Veränderung ist eine Bewegung der Theile des bewegten Körpers; ihre Ursache ist ein anderer angrenzender, bewegter Körper. Die Ursache bezieht sich auf den schon producirten Effect; die Potenz auf den künftigen. In demselben Augenblicke, wo die Potenz voll wird, ist auch die Wirklichkeit hervorgebracht. Die Potenz ist deshalb auch ein Actus, nämlich eine Bewegung, welche nur deshalb Potenz genannt wird, weil ein anderer Actus von ihr hernach hervorgebracht werden wird.

Die *Physik* betrachtet die Art und Weise, wie die Phänomene hervorgebracht werden, geht also von den Wirkungen zu den Ursachen. Von allen Phänomenen aber ist das Bewundernswürdigste, dass einige natürliche Körper die Vorstellungen fast aller Dinge, andere keine in sich haben. Wenn also die Phänomene die Principien sind, das Uebrige zu erkennen, so ist die Empfindung (sensio) das Princip, die Principien selbst zu erkennen. Alle Wissenschaft ist also von der Empfindung abzuleiten. Da die Empfindungen entstehen und vergehen, so sind sie (nach dem Obigen) Veränderungen eines empfindenden Körpers, also Bewegungen einiger Theile, welche innerhalb des Empfindenden existiren.

Bewegung entsteht nur von einem berührenden Bewegten, also entsteht Empfindung, wenn der äussere Theil eines Organs gedrückt wird, und sich diese Bewegung bis zum Innersten fortpflanzt. Gegen diese Bewegung, welche sich vom Object durch die Medien zu den innersten Theilen des Organs fortpflanzt, entsteht eine Reaction durch die natürliche innere Bewegung des Organs selbst; aus dieser Reaction entspringt die Vorstellung, und zugleich wird wegen des Strebens dieser Reaction gegen das Aeussere das Object immer als ein ausserhalb des Empfindenden Befindliches vorgestellt. [Das Problem der Projection.] Das Object ist aber das was empfunden wird; wir sagen daher richtiger: wir sehen die Sonne und nicht das Licht. Denn Licht, Farbe, Wärme und die übrigen empfindbaren Qualitäten sind nicht Objecte, sondern Vorstellungen des Empfindenden. [Anfänge des Idealismus.] Die Imagination ist eine, wegen Abwesenheit des Objects, geschwächte Empfindung. — Lust und Schmerz entstehen durch eine von dem Organ zum Herzen, dem Princip des Lebens, sich fortpflanzende Action, durch welche die Bewegung des Blutes gefördert oder gehindert wird. Deshalb erscheint der Sitz der Lust und des Schmerzes inwendig, weil das Organ nach dem Innern hin wirkt. Lust und Schmerz sind die Principien für das Begehren und Meiden. Geht dem Begehren Ueberlegung voran, so ist der letzte Act in demselben das Wollen. Weil nun im Begehrenden die ganze Ursache des Begehrens diesem vorangegangen ist, so musste das Begehren nothwendig erfolgen. Daher kömmt weder dem thierischen noch dem menschlichen Wollen eine solche Freiheit zu, die von der Nothwendigkeit frei ist.

Auf die Betrachtung der Empfindungen folgt die des Empfundenen, — der Objecte, der Welt. Hinsichtlich derselben kann gefragt werden, ob sie endlich oder nicht endlich, voll oder nicht voll ist, ob sie angefangen hat, oder ewig ist, ob es eine oder mehrere gibt. Aber die Wissenschaft des Unendlichen ist einem endlichen Forscher unzugänglich: denn was wir wissen, haben wir von unsern endlichen Vor-

stellungen gelernt. Daher keine Theologie! Aristoteles schliest zwar aus der Welt auf einen ersten unbewegten Beweger, aber er hätte auf ein ewig Bewegtes schliessen müssen. Die Fragen über Ursprung und Grösse der Welt sind daher denen zu überlassen: qui ordinando Dei cultu praesunt!

Die Naturwissenschaft ist eine Erfahrungswissenschaft. Aprioristische Wissenschaften sind nur solche, die sich auf Dinge beziehen, deren Hervorbringung von der Willkür der Menschen abhängt: die Mathematik und die Ethik. Denn die Hervorbringung der Figuren hängt von unsrer Willkür ab, und ebenso die Principien des Gerechten und Billigen; denn die Gesetze und Verträge haben wir selbst gemacht. — Dies ist der bedeutungsvolle Uebergang zur *Ethik*.

Hobbes schliesst dieselbe eng an seine obigen psychologischen Ansichten. Die Ursachen des Begehrens und Meidens sind die Objecte der Sinne. Was durch seine Einwirkung aufs Herz Lust erregt, wird begehrt, das Gegentheil gemieden. Gut ist Alles was begehrt wird; es ist daher nur ein relativer Begriff in Beziehung auf Person, Ort und Zeit. Das erste Gut ist die Selbsterhaltung; denn von Natur begehren Alle ihr Wohl; die übrigen Güter erlangen ihren Werth nur im Verhältniss, als sie zur Selbsterhaltung beitragen. Ein höchstes Gut aber oder ein letztes Ziel kann in diesem Leben nicht gefunden werden, denn dann würde nichts mehr begehrt; das grösste Gut ist ungehinderter Fortschritt zu immer weiteren Zielen.

In seine berühmte *Politik* geht Hobbes mit dem Satze über: Weil nicht Allen dasselbe gut und übel ist, so ist auch die Beurtheilung von Tugend und Laster bei verschiedenen Menschen verschieden, so lange sie nämlich ausser dem Staate leben. Denn ausser dem Staate ist niemand an die Meinung des Andern gebunden. — Die Grundzüge dieser Politik sind folgende:

Der Mensch ist nicht, wie Aristoteles lehrt, ein zur Gesellschaft geborenes Wesen; denn er sucht die Gemeinschaft nicht ihrer selbst wegen, sondern um seines Vortheils und

der Ehre willen, und was ihn aus diesem Grunde die Gemeinschaft suchen lässt, ist nicht Wohlwollen, sondern Furcht. Die Ursache dieser Furcht ist die natürliche Gleichheit der Menschen. Gleich sind diese einander, weil sie, da ein jeder den Andern tödten kann, Gleiches gegen einander vermögen. Im Stande der Natur hat aber ein jeder den Willen den Andern zu verletzen, entweder um anzugreifen oder sich zu vertheidigen. Denn der Streit ist unter ihnen nothwendig, entweder weil ihre Meinungen streiten, oder weil viele dasselbe erstreben, was sie nicht gemeinsam geniessen oder theilen können.

Bei diesem natürlichen Stande der Dinge ist niemand zu tadeln, wenn er sich vorsieht und vertheidigt. Denn er kann nicht anders handeln wollen, da ein jeder zum Begehren des ihm Guten und Vermeiden des ihm Uebeln mit nicht geringerer Naturnothwendigkeit, als ein Stein nach unten, getrieben wird. Wenn es also nicht zu tadeln ist, dass man sich selbst zu erhalten sucht, so ist es nicht gegen die richtige Vernunft; damit also auch gerecht oder mit Recht gethan. Denn das Recht ist die natürliche Freiheit eines jeden, seine natürlichen Fähigkeiten nach der richtigen Vernunft zu gebrauchen. Daher ist das erste Fundament des natürlichen Rechts, dass jeder Leben und Glieder, so viel er kann, schützt. Ein Recht zum Zwecke wäre aber vergeblich ohne das Recht zu den Mitteln. Also hat ein jeder Recht zu allen Handlungen und Mitteln, ohne die er sich selbst nicht erhalten kann; was aber dazu gehört, darüber ist er allein Richter. Im Naturzustande hat also ein jeder Recht zu Allem; das Mass seines Rechts ist sein Nutzen. Aber dieses Recht zu Allem ist von geringem Nutzen, da Alle dasselbe Recht haben. Vielmehr folgt daraus, dass der Naturzustand der Krieg Aller gegen Alle ist, und zwar als ein durchaus rechtlicher; denn der Eine greift mit Recht an, der Andere widersteht mit Recht. Auch ist dieser Krieg ein ewiger, da Alle gleich sind. Da nun aber dieser Krieg der Selbsterhaltung schädlich ist, so widerspricht es dem ersten Funda-

mente der Ethik, in diesem Zustande zu bleiben. Daher sucht man aus gegenseitiger Furcht Genossen, um nicht ohne Hilfe und nicht gegen Alle Krieg führen zu müssen. Solche Genossen kann man sich durch gegenseitige Eiwilligung oder auch durch Gewalt verschaffen, und das letztere mit Recht, denn die Gewalt gibt das Recht zu herrschen und denen zu befehlen, die nicht widerstehen können. Blos einige Genossen zu haben, gibt aber keine volle Sicherheit; es muss ein Zustand gesucht werden, durch welchen der Friede absolut sicher ist, und das ist das erste Gebot der rechten Vernunft oder das erste Gesetz der Natur.

Da aber der Krieg Aller gegen Alle daraus entstand, dass jeder ein Recht auf Alles hatte, so muss Behuf des absoluten Friedens jeder sein natürliches Recht völlig aufheben, entweder durch wirkliche Aufgabe, oder durch Uebertragung auf einen Andern. Nimmt dieser das übertragene Recht an, so entsteht ein Vertrag. Im Naturzustande galten jedoch die Verträge nur so lange, als der eine keinen Vertragsbruch von der andern Seite zu fürchten brauchte; daher muss des Friedens wegen das zweite Gesetz gegeben werden, dass der Vertrag heilig sei.

Aus demselben Grunde aber — den Frieden zu sichern, sind noch viel andere Gesetze nöthig: der Dankbarkeit, Geselligkeit, Versöhnlichkeit, Bescheidenheit, Billigkeit u. s. f. Diese Gesetze der Natur sind ewig und unveränderlich; sie sind das Moralgesetz, oder das göttliche Gesetz, welches Gott der Vernunft eines jeden gegeben hat. Im Naturzustande verpflichten indessen diese Gesetze nur vor dem forum internum, denn um sie in der äusseren That zu halten, muss man erst gesichert sein, dass man sie nicht zum Nachtheil seiner Selbsterhaltung erfüllt. Da aber ihre Erfüllung zum Frieden nothwendig ist, so müssen sie erfüllt werden, es muss also auch jene Sicherheit geschafft werden. Das kann aber nur durch Errichtung einer Gesellschaft erreicht werden, die so stark ist, dass jeder Angreifer von seinem Angriffe auf sie Schaden zu fürchten hat. Die Furcht muss also die Ge-

sellschaft schützen und zusammenhalten. Um nun eine solche gemeinsame Macht zu stiften, wird Einheit des Willens erfordert. Jeder muss also seinen Willen dem Willen Eines Menschen oder Eines Concils so unterwerfen, dass dessen Willen für den Willen Aller zu halten ist. Uebertragen also Alle dem Regenten das Recht ihrer Kräfte und Fähigkeiten, so hat dieser so grosse Macht, dass er jeden Einzelnen zum Frieden zwingen kann. Eine solche Einigung ist nur der Staat, oder die persona civilis, deren Willen gemäss der Verträge Vieler für den Willen dieser Aller zu halten ist.

Dieser Staat — der entweder ein natürlicher (despotischer, väterlicher) oder ein constitutiver sein kann, — ist das Fundament des Eigenthums, denn im Naturzustande gehörte Allen Alles. Gegen die, welche nicht zu ihm gehören, bleibt er im Naturstande des Krieges.

Damit dieser Staat seinen Zweck, den absoluten Frieden, erreiche, muss dem Regenten aber auch in der That alles Recht und alle Macht übertragen werden. Zunächst das Recht der Strafe, d. h. niemand darf dem zu Strafenden beistehen, und der Regent kann nach absolutem Gutdünken strafen; denn jeder muss einsehen, dass es ein grösseres Uebel sei zu übertreten, als nicht zu übertreten. Kann also der Regent mit Recht Alle zu Allem zwingen, so hat er die höchste Gewalt. Die Theile derselben sind: das Recht des Krieges und des Friedens, also auch der Besteuerung; das Recht des Gerichts und das der Gesetzgebung. Diese aber muss sich nicht blos auf das, was recht und unrecht ist, erstrecken, sondern auch auf das was sittlich und unsittlich, gut und böse ist, damit nicht durch die verschiedenen Meinungen darüber Streit entstehe; daher hat der Regent auch allein zu bestimmen, was gelehrt werden darf, was nicht, und auf welche Weise Gott geehrt werden soll, also welche Religion die Unterthanen haben sollen.

Diese höchste Macht kann mit Recht von niemandem gestraft werden; denn niemand hat genug Macht dazu. Eine Garantie gegen ihren Missbrauch gibt es nicht; denn die

menschlichen Dinge sind einmal nicht ohne Unbequemlichkeit, und die Bürger sind selbst Schuld daran, denn könnten sie sich selbst regieren, so wäre kein Staat nöthig.

Am sichersten wird der Friede in der Monarchie sein, denn hier kann nur Einer schaden, in der Demokratie Viele. Ausserdem berathschlagen grosse Versammlungen nicht gut wegen der Unwissenheit der Meisten, der Rhetorik, der Parteiungen; daher Unbeständigkeit der Gesetze und Mangel an der nöthigen Verschwiegenheit. Aufgelöst aber wird der Staat, wenn die Unterthanen sich das Recht zu urtheilen anmassen und wenn sie meinen, der Herrscher sei den bürgerlichen Gesetzen unterthan. Der Herrscher hat nur Eine Pflicht: das höchste Gesetz ist das Heil des Volkes. Das ist zwar keine erzwingbare Pflicht, aber es ist die Pflicht der richtigen Vernunft. —

## Bemerkungen zu Hobbes.

1. Hobbes sieht in dem philosophischen Denken nur die Arbeit einer richtigen Verknüpfung oder Trennung schon gegebener fertiger Begriffe; daher sein Vergleich mit dem Rechnen; er hat noch keine Ahnung davon, dass die Begriffe selbst einer Umbildung bedürfen.

2. Um den Anfang der Philosophie zu finden, ist er nur um eine bequeme logische Ordnung bekümmert, und sucht daher zunächst die Bestimmungen der allgemeinsten Begriffe, um sie später bei der Betrachtung des Concreten zu gebrauchen. Indem er deshalb nicht wie Des Cartes ernstlich an der Existenz der gegebenen Welt zweifelt, sondern nur logisch von ihr abstrahirt, wird ihm nicht, wie jenem, das Ich zum ersten festen Ausgangspunkte, sondern der imaginäre Raum, d. h. die Möglichkeit der körperlichen Existenz, die man nicht wegdenken kann, wenn einmal wirklich Räumliches gegeben ist. Hierdurch lässt er sich verleiten als das Seiende blos Körperliches zu setzen. Denn

er schliesst: was im Raum ist, muss räumlich sein! Daher sein Materialismus.

3. Dennoch treten bei ihm auch schon idealistische Momente hervor. Er sieht, dass die Philosophie es nicht mit den Dingen selbst, sondern mit den Vorstellungen von ihnen zu thun hat, und dass diese nicht ohne weiteres als Copien derselben anzusehen sind; die sinnlichen Qualitäten sind ihm subjective Zustände, die Zeit bestimmt er gänzlich idealistisch.

4. Ganz besonders aber ist sein Satz zu beachten, dass wir das eigentliche Was der Substanzen nicht erkennen. Hierdurch unterscheidet sich seine und die ihm folgende englische Philosophie wesentlich von dem Cartesianismus. Weil er aber sowohl wie seine Nachfolger keine Anstalten machen, diesen dunkeln Punkt der Substanz aufzuhellen, sondern sich begnügen, über die Erscheinungen zu philosophiren, ohne zu fragen, wie die Erscheinungen mit der Substanz zusammenhängen, oder wie Erscheinung möglich ist, so verfallen sie in der weiteren Ausführung ihrer theoretischen Philosophie dem Empirismus. Sie sind hierdurch Vorläufer Kant's.

5. Indessen lässt der ungewöhnliche Scharfsinn Hobbes ihn manche Probleme wenigstens berühren, die seiner Zeit unbeachtet blieben, so die Frage nach der Inhärenz der Accidenzen in der Substanz, die Entstehung der Vorstellung aus einer Reaction, und das Problem der Projection der Vorstellungen.

6. Seine Ethik ruht auf dem aristotelischen Satze, dass gut ist, was begehrt wird, und ist vielleicht die schärfste und consequenteste Ausführung dieses Grundsatzes, namentlich in der Rechts- und Staatslehre. Die Selbsterhaltung fordert Frieden, denn der Streit schadet ihr. Der Friede aber ist nur dann sicher, wenn nur Ein Wille und Eine Macht in der Gesellschaft vorhanden ist. Diese Ansicht bedarf nur ins wirklich Ethische übersetzt zu werden, um wahr zu sein. Ihr Grundfehler ist der, dass sie von aller sittlichen Würde entblösst ist. — Merkwürdig ist aber, dass Hobbes dennoch

mit scharfem Blicke die gewöhnliche Vermischung der Ideen des Rechts und der Billigkeit oder Vergeltung erkennt und verwirft. Die Gerechtigkeit, sagt er, wird gewöhnlich in communicative und distributive eingetheilt. Nach jener wird Gleiches für Gleiches, nach dieser wird jedem nach seiner Würdigkeit gegeben. Darin liegt aber nur ein Unterschied der Billigkeit; aber was hat das mit dem Rechte zu thun? Denn ich thue nicht Unrecht, wenn ich so theuer verkaufe, wie ich kann, wenn nur der Käufer will, noch wenn ich von dem Meinigen dem mehr gebe, der weniger verdient, wenn ich nur gebe, was ich versprochen habe. — Hobbes ist reich an sporadischen richtigen Blicken, aber er erkennt nicht deren Tragweite für ein richtiges System der Philosophie.

## 2. John Locke.

**geb. 29. August 1632 zu Wrington bei Bristol; beschäftigt sich mit naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien, wird mit dem Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury befreundet; stirbt zu Oates in der Grafschaft Essex, 28. October 1704.**

An essay concerning human understanding, in four books (vollendet 1684). London 1690.

Sämmtliche Werke: the works of John Locke, London 1714. Hierin besonders: two treatises on government, und thoughts on education.

vergl. Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben dargestellt von G. Hartenstein. Leipzig b. Hirzel 1861.

Locke erstrebt in seinem Hauptwerke, dem Versuche über die menschliche Erkenntniss, nicht eine inhaltliche Erkenntniss Gottes und der Welt aufzustellen, sondern seine Hauptabsicht geht auf eine Untersuchung des Ursprungs und des Erkenntnisswerthes der menschlichen Begriffe, welche zur Erkenntniss verwandt werden. Seine Philosophie gehört

also zu den eben so seltenen als nothwendigen Elementaruntersuchungen des philosophischen Denkens. Er hat darin nur zwei Hauptnachfolger: Kant und Herbart. —

Locke sagt selbst über seine Absicht: er wolle die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Kenntniss und zugleich die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung auf einfachem, historischem Wege untersuchen, ohne sich dabei auf die physische Beschaffenheit und das Wesen der Seele einzulassen, auch dabei gänzlich die Frage übergehen, ob und wie einige oder alle unsere Vorstellungen von der Bewegung der Lebensgeister oder den Veränderungen unsrer Körper abhängen. Die Untersuchung soll sich blos auf das Erkenntnissvermögen beziehen, insofern es Ideen hat, d. h. Objecte der Erkenntniss, wenn man denkt. —

Um den Boden seiner Untersuchung zunächst von vorgefassten Meinungen zu reinigen, bestreitet er den durch Des Cartes hervorgehobenen Satz, dass es angeborne Erkenntnissprincipien gebe. (no innate principles in the mind!)

Er lässt sich aber nicht auf den cartesischen Grund dieser Ansicht ein (dass, wenn die Substanz der Seele das Denken ist, sie auch immer Gedanken haben muss), der ihn zu metaphysischen Untersuchungen nöthigen würde, sondern nur auf den populären Schluss: dass aus der allgemeinen Anerkenntniss speculativer und praktischer Principien folge, dass dies constante Eindrücke sein, welche die Seele des Menschen in ihrem ersten Ursprunge empfangen habe.

Locke antwortet darauf: Wenn es einen andern Weg gibt, wie die Menschen zu jener allgemeinen Uebereinstimmung gelangen, so beweist sie nichts für das Angeborensein der Principien; nun aber ist jene allgemeine Uebereinstimmung auch gar nicht vorhanden. Die speculativen Principien, z. B. der Satz der Identität und des Widerspruchs sind einer grossen Menge von Menschen — Kindern, Idioten — gar nicht bekannt, es ist aber beinah ein Widerspruch, dass der

Seele eine Wahrheit eingedrückt sei, und sie dieselbe nicht percipire. Die Ausflucht aber, dass die Fähigkeit dazu angeboren sei, lässt den Unterschied zwischen angebornen und erworbenen Wahrheiten verschwinden; denn der Mensch hat zu ihnen allen die Fähigkeit, sie zu erlangen. Auch die Evidenz solcher Wahrheiten beweist nicht ihr Angeboren sein; denn sonst müsste es unzählige angeborne Principien geben, z. B. alle mathematischen Sätze. Die Ausrede aber, dass der Verstand solche Sätze implicite besitze, kömmt darauf hinaus, dass er die Fähigkeit dazu habe.

Ebenso wenig gibt es angeborne moralische Principien; denn dann müssten sie allgemein ohne zweifelnde Fragen angenommen und allgemein befolgt werden. Aber die moralischen Regeln müssen vielmehr den Menschen erst bewiesen werden, und die verschiedene Art, wie sie bewiesen werden, zeigt, dass sie nicht angeboren sind. Auch auf das Gewissen, d. h. unser eignes Urtheil über die Moralität unsrer Handlungen, kann man sich nicht berufen, denn es lobt und tadelt bei Verschiedenen verschieden. Endlich, wenn es angeborne Principien oder Sätze gäbe, so müsste es auch eben solche Ideen (Vorstellungen, Begriffe) geben. Aber wenn ein Begriff angeboren wäre, so müsste es der Gottes sein. Aber obgleich es mathematisch gewiss ist, dass ein Gott ist, so beweist doch die Verschiedenheit des Gottesbegriffs und das Vorkommen von Atheisten, dass diese Idee nicht angeboren ist. — Hätte man dagegen den Weg untersucht, auf welchem man zu allgemein geltenden Wahrheiten gelangt, so würde man gefunden haben, dass sie aus der richtigen Betrachtung des Wesens der Dinge selbst resultiren.

Ist dieses Vorurtheil der angebornen Principien und Ideen abgewiesen, so bleibt nur die Ansicht als möglich übrig, dass das Gemüth, gleichsam wie weisses Papier, leer von allen eingegrabenen Charakteren, also ohne alle Ideen ist, und dass also sie ihm alle von der Erfahrung kommen. Unsere Beobachtung, welche sich entweder mit äussern Objecten oder mit den innern Thätigkeiten unsers Gemüths be-

schäftigt, versieht unsern Verstand mit allen Materialien des Denkens. Sensation und Reflexion sind daher die beiden einzigen Quellen der Erkenntniss.

Die Sensation, [das sinnliche Empfinden] bringt in das Gemüth verschiedene deutliche Perceptionen; so kommen wir zu den Ideen von Gelb, Weiss, Heiss, Kalt u. s. w. oder den sinnlichen Qualitäten. Die Reflexion aber ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eigenen Gemüths, wie es sich mit den empfangenen Ideen beschäftigt. Durch sie erhält der Verstand eine andere Classe von Ideen: Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Erkennen, Wollen u. s. w. Zu diesen gehören auch die Passionen, welche aus den Ideen entstehen, wie Befriedigung oder Unbehagen. Der Beweis hierfür liegt in der Erfahrung: die Kinder haben wenig Ideen; der Reichthum oder die Armuth an Ideen hängt von der Mannichfaltigkeit der Objecte ab, mit denen sich die Menschen beschäftigen und von der Aufmerksamkeit auf die innern Gemüthsvorgänge. Das Denken ist aber nicht nach Des Cartes das Wesen der Seele, sondern nur eine ihrer Thätigkeiten, wie die Bewegung eine des Körpers.

Der Mensch beginnt also erst dann Ideen zu haben, wenn er irgend eine Empfindung hat und mit der Zeit erst kommt er dazu, auf seine eignen Thätigkeiten hinsichtlich der Empfindungsvorstellungen zu reflectiren.

Hinsichtlich beider Arten von Ideen ist er daher auch passiv; d. h. er hat es nicht in seiner Gewalt, ob er diese Materialien zu seiner Erkenntniss haben will oder nicht. Er kann sie nicht abwehren, noch verändern, noch auslöschen, ebensowenig wie ein Spiegel die Bilder, die sich in ihm abspiegeln.

Auf dieser Grundlage beginnt nun Locke, die vornämlichsten Begriffe des menschlichen Gedankenkreises einer Untersuchung nicht allein rücksichtlich ihres Ursprungs, sondern auch ihres Erkenntnisswerthes zu unterwerfen, so dass seine Arbeit nicht blos psychologischer, sondern auch metaphysischer Natur ist. —

Um die Natur und Ausdehnung unsrer Erkenntniss zu verstehen, muss man zuerst auf den Unterschied der einfachen und zusammengesetzten Ideen merken. Wenn auch die sinnlichen Qualitäten in den Dingen selbst unauflöslich vermischt sein mögen, so sind doch die Ideen, welche sie im Gemüthe produciren, einfach. Aus diesen einfachen Ideen kann man zusammengesetzte Vorstellungen bilden, aber man hat es nicht in seiner Gewalt, neue einfache hervorzubringen. Dieser einfachen Ideen gibt es vier Arten, die erste entspringt aus Einem Sinn allein, die zweite aus mehreren Sinnen, die dritte allein aus der Reflexion, die vierte aus Sensation und Reflexion zusammen.

Unter der ersten Art von Ideen ist die wichtigste die der Solidität, die wir nur durch den Tastsinn empfangen. Solidität ist Undurchdringlichkeit, durch sie erfüllt ein Körper den Raum, und der Widerstand, mit welchem er andere von seinem Raume ausschliesst, ist unüberwindlich. Hierdurch unterscheidet sich die Vorstellung der Solidität vom blossen Raume, welcher weder des Widerstands noch der Bewegung fähig ist; es muss also die Ausdehnung des Körpers von der Ausdehnung des Raumes unterschieden werden; jene ist Cohäsion solider, trennbarer, theilbarer Theile, diese Continuität unsolider, untrennbarer und unbeweglicher Theile [gegen Des Cartes].

Aus mehreren Sinnen stammen die Ideen von Raum, Figur, Ruhe, Bewegung. Aus der Reflexion allein: Wahrnehmen, Denken, Wollen; aus Sensation und Reflexion die Ideen von Lust und Unlust, Macht, Existenz, Einheit etc.

(Hinsichtlich der Existenz bemerkt Locke, dass, wie wir in unserm Gemüthe die Ideen als wirklich betrachten, wenn sie da sind, so auch die Dinge als existirend ansehen, wenn wir sie als wirklich ausser uns seiend betrachten. Sein Begriff des Seins fällt also mit dem der Wirklichkeit zusammen. Den Begriff des absoluten Seins kennt die ganze englische Philosophie nicht).

Die einfachen sinnlichen Ideen haben nicht alle den

Werth genauer Abbilder von ihren Objecten. Es müssen zwei Arten Qualitäten unterschieden werden: die primären, welche vom Körper absolut untrennbar sind und also in jedem Theilchen der Materie gefunden werden: Solidität, Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit, Anzahl; und die secundären, welche in Wahrheit nichts in den Körpern selbst sind, sondern nur Kräfte, verschiedene Empfindungen durch die primären Qualitäten der Körper in uns hervorzubringen. Die Ideen der primären Qualitäten produciren die Körper in uns durch Anstoss, die einzige Weise, wie Körper wirken können. Auch die Ideen der secundären Qualitäten entstehen durch die Wirkung unwahrnehmbarer Theilchen der Körper auf unsre Sinne, obgleich diese keine Aehnlichkeit mit solcher Bewegung haben. Denn Gott kann eben so gut solche Ideen mit jenen ihnen unähnlichen Bewegungen verbinden, als er die Ideen des Schmerzes mit der Bewegung eines unser Fleisch trennenden Stücks Stahl verbunden hat.

Unter den Reflexionsideen ist die erste die der Wahrnehmung, dieser ersten Thätigkeit aller unsrer intellectuellen Vermögen und der Einlass aller Erkenntniss in das Gemüth. Der nächste Schritt zur Erkenntniss ist die Retention, d. h. sowohl die Fähigkeit die Ideen einige Zeit lang im Gemüthe gegenwärtig zu erhalten (Contemplation), als auch sie wieder zu beleben und gleichsam in sich selbst neu zu malen — (Gedächtniss). Denn die Ideen werden nicht wirklich aufbewahrt; wird eine Idee nicht wahrgenommen, so ist sie auch nicht vorhanden. Die übrigen Seelenthätigkeiten sind vornämlich: das Unterscheiden, Vergleichen, Zusammensetzen, Erweitern der Ideen und endlich das Abstrahiren, wodurch allgemeine Ideen geschaffen werden.

In diesen Thätigkeiten liegt der Ursprung der zusammengesetzten (complexen) Ideen. Hierin übt das Gemüth seine Thätigkeit aus, und kann dadurch unendlich weit über das hinausgehen, was Sensation und Reflexion ihm gegeben haben. Diese complexen Ideen zerfallen in Modi, Substanzen und Relationen.

Modi sind zusammengesetzte Ideen, welche als an sich nicht subsistirend, sondern als Affectionen der Substanzen gelten; es gibt einfache, die aus einfachen Ideen derselben Art (z. B. der Raum) und gemischte Modi, die aus einfachen Ideen verschiedener Art bestehen (z. B. die Schönheit = Zusammensetzung aus Farbe und Gestalt, welche Vergnügen bewirkt.)

Unter den einfachen Modis beschäftigt sich Locke besonders mit den Begriffen des Raums, der Zeit und der Kraft.

Die Idee des Raums empfangen wir von Gesicht und Gefühl; aber was der Raum sei, ob nur eine Relation, welche aus der Existenz anderer Körper in einiger Entfernung resultirt, ob eine Eigenschaft Gottes, oder ob Substanz oder Accidenz, soll nicht entschieden werden; nur soviel ist gewiss, dass er nicht die Existenz der Körper ist, denn die Sinne sind schwerlich scharf genug, um die reinen Essenzen der Dinge zu erkennen.

Die Ideen der Zeit, Dauer, Ewigkeit entstehen durch Reflexion auf die Succession der Ideen. Die Entfernung zwischen dem Erscheinen von zwei Ideen ist Dauer; die Zeit ist gemessen an Dauer: die Idee der Ewigkeit entsteht dadurch, dass wir Zeitabschnitte ohne Ende wiederholen und addiren können.

Die Reflexion auf den Wechsel der Ideen ergibt die Idee der Kraft (power). Indem man den beständigen Wechsel der Ideen betrachtet, der bald durch äussere Objecte, bald durch eigne innere Determination hervorgebracht wird, schliesst man, dass dergleichen Veränderungen auch künftig in demselben Dinge durch gleiche Ursachen auf gleichem Wege gemacht werden; man denkt also in dem Einen Dinge die Möglichkeit, dass einige seiner Ideen wechseln, in dem andern die Möglichkeit, diesen Wechsel zu machen; das ist eben die Idee des Vermögens oder der Kraft, die dadurch in passives und actives Vermögen sich scheidet. *Diese Idee schliesst allerdings eine Art von Relation in sich, aber das thun alle unsre Ideen, welcher Art sie sein mögen, wenn man sie aufmerksam betrachtet.* Es gibt aber nur zwei

Arten Actionen, von denen wir eine Idee haben: Denken und Bewegung. Die Bewegung aber ist vielmehr ein Leiden als ein Thun; also haben wir den Begriff des activen Vermögens vorzüglich von den geistigen Vorgängen, deren es auch zwei gibt: Wille und Verstand. Diese nennt man gewöhnlich Seelenvermögen; das mag man thun, wenn man nur nicht voraussetzt, dass sie reale Wesen in der Seele sind, welche diese beiden Thätigkeiten — Wollen und Erkennen — verrichten.

Aus der Betrachtung, welche Ausdehnung die Macht des Gemüths über die Handlungen der Menschen hat, entstehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit. Ein Mensch ist in so weit frei, als er Macht hat, nach der Direction und dem Vorziehen seines eignen Gemüths zu denken und zu bewegen, oder das Gegentheil zu thun. Wo Gedanken gänzlich fehlen, da herrschen nothwendige Ursachen. Die Frage aber nach der *Freiheit des Willens* ist ganz falsch gestellt. Denn da Freiheit eine Kraft ist und der Wille auch eine, so kann eine Kraft nicht das Attribut einer andern sein, sondern Kräfte sind blos Attribute der Substanzen und der wirkenden Ursachen (agents).

Aber freilich hat man den Willen zu einem selbsthandelnden Vermögen, zu einem besondern Wesen, welches handeln kann, gemacht, indem man sagt: der Wille befiehlt; der Wille ist frei. Aber es wäre ebenso angemessen, ein Sprach- oder Geh- oder Tanzvermögen zu machen, durch welches diese Handlungen producirt werden, denn ebenso gut, wie man sagt: der Wille wählt, der Verstand begreift, oder der Wille gehorcht dem Verstande, kann man sagen: das Singvermögen singt, das Tanzvermögen tanzt und das Singvermögen gehorcht dem Sprachvermögen. Nicht der Wille also ist frei, sondern das Gemüth des Menschen selbst ist es, welcher Macht zu handeln hat, also frei oder nicht frei sein kann. Aber mit dieser Freiheit, nach der Direction des eignen Gemüths zu handeln, begnügt man sich nicht, man meint ein Mensch sei überhaupt nicht frei, wenn er nicht frei ist zu

wollen oder nicht zu wollen. Allein in Hinsicht auf eine Handlung, welche in seiner Macht steht, und die als eine jetzt zu geschehende seinen Gedanken vorgelegt wird, muss der Mensch entweder wollen oder nicht wollen. Daher fragt man weiter: ob wir in diesem Falle Freiheit haben, zu wollen, was uns beliebt? Aber es ist eine absurde Frage; denn das heisst nur fragen, ob man wollen kann, was man will, oder ob ihm das belieben kann, was ihm beliebt? Diese Frage setzt voraus, dass ein Wille die Handlung eines andern Willens determinirt, und ein dritter wieder diesen und sofort ins Unendliche. Vielmehr, da der Wille nur die Macht im Gemüthe ist, die operativen Vermögen zur Bewegung oder zur Ruhe zu dirigiren, so ist auf die Frage: wer den Willen determinirt? die alleinige Antwort: das Gemüth; und auf die weitere: was das Gemüth zu dieser Determination bewegt? ist die Antwort: entweder eine gegenwärtige Befriedigung oder eine Unlust. Diese letztere aber determinirt den Willen deshalb in seiner Wahl, weil die Entfernung der Unlust der erste Schritt zur Glückseligkeit ist, nach der wir alle streben. Jedoch ist diese Determination nicht immer eine nothwendige, sondern das Gemüth hat in den meisten Fällen eine Kraft, die Befriedigung der Begierden zu suspendiren, und also Freiheit die Objecte derselben zu betrachten, zu prüfen und abzuwägen, und hierin: gemäss dem letzten Resultate einer gehörigen Prüfung zu wollen und zu handeln, besteht das eigentlich, was man unpassend die Freiheit des Willens genannt hat. Hierin liegt aber keine Unvollkommenheit, sondern das Gegentheil; denn die Freiheit des Allmächtigen hindert nicht, dass er nicht durch das Beste bestimmt werde.

Bei dieser Gelegenheit kommen auch Locke's ethische Principien zu Tage: Da Glückseligkeit — d. h. das höchste Vergnügen, dessen wir fähig sind, in seinem vollen Umfange —, allein es ist, was unsre Begierden bewegt, so ist Lust und Unlust und ihre Ursachen das Gut und das Uebel. Unser Urtheil über gegenwärtiges Gut und Uebel ist nun zwar immer richtig, aber wir begnügen uns oft mit einem

gegenwärtigen kleineren Gute, ohne nach dem künftigen grösseren zu streben. Daher ist die Sorge, dass wir nicht eine eingebildete für die wahre Glückseligkeit halten, die nothwendige Grundlage unsrer Freiheit. Denn jemehr wir der allgemeinen Glückseligkeit, welche unser höchstes Gut ist, unabänderlich folgen, desto mehr sind wir von der Determination unsres Willens zu einer besondern Handlung frei, bis wir ihren Werth für die wahre Glückseligkeit geprüft haben. Damit aber haben wir auch unsre Pflicht in Bezug auf das Streben nach Glückseligkeit gethan. Moralisch Gut und Böse ist blos die Uebereinstimmung oder der Widerstreit unsrer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetze, wonach Uebel oder Wohl durch den Willen des Gesetzgebers über uns kommt, und zwar nicht in natürlicher Folge, sondern durch positive willkürliche Satzung.

Von bedeutend grösserer Wichtigkeit sind Locke's Ausführungen über den Begriff der *Substanz*. Das Gemüth, sagt er, bemerkt, dass eine gewisse Anzahl einfacher Ideen beständig zusammen ist und setzt daher voraus, dass sie zu Einem Dinge gehören. Daher werden sie so in Einem Subjecte vereint mit Einem Namen genannt und man betrachtet sie aus Unaufmerksamkeit als Eine Idee, obgleich sie in der That eine Complication verschiedener Ideen sind; und weil wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Ideen an sich selbst existiren können, so gewöhnen wir uns, ein Substratum voraus zu setzen, in welchem sie bestehen, und von dem sie resultiren; und dies nennen wir daher *Substanz*. Wenn aber jemand gefragt würde, *was* das Subject sei, worin z. B. Farbe und Schwere inhäriren, so könnte er nichts antworten, als die soliden und ausgedehnten Theile, und wenn er weiter gefragt würde, worin Solidität und Ausdehnung inhärirten, so müsste er antworten: er wisse nicht, was! Man hat also keine andere Idee von irgend einer Substanz, als die man von den sinnlichen Qualitäten hat, von denen man annimmt, dass sie ihr inhäriren; so ist z. B. *Sonne* blos ein Aggregat der verschiedenen einfachen Ideen: Hell, Heiss,

Rund etc. Die Bestandtheile dieser Complexionen sind für die körperlichen Substanzen die primären und secundären Qualitäten und die activen und passiven Kräfte, für die geistigen aber die Ideen, welche aus der Reflexion entspringen. Bei keiner dieser Ideen aber nehmen wir den Grund wahr, weshalb gerade diese und keine andere Merkmale mit einander verknüpft sind; es fehlt zwischen ihnen das nothwendige Band, welches wir denn einsehen würden, wenn wir wüssten, was die Substanzen sind. Dieser Begriff der Substanz bezeichnet also ein gänzlich unbekanntes Etwas, welches den Qualitäten der Dinge als ihr Träger vorausgesetzt wird; er gibt aber nicht die geringste Auskunft, weder über sein eignes Was, noch über die Art wie die Eigenschaften und Kräfte mit der Substanz und unter einander verbunden sind. Deshalb ist sowohl die Substanz des Geistes als des Körpers uns gänzlich unbekannt; wir können ebenso wenig einsehen, wie die Theile eines Körpers inhäriren, als wie wir selbst wahrnehmen und uns bewegen, und ebenso wenig das Uebergehen der Bewegung eines Körpers auf den andern, als die Bewegung unsers Körpers durch den Gedanken begreifen. Daher ist es wahrscheinlich, dass die einfachen Ideen, welche wir von Sensation und Reflexion empfangen, die Grenzen unserer Gedanken sind; in die Natur aber und die verborgenen Ursachen dieser Ideen hineinzuschauen, ist uns versagt. —

Auch die Ideen der Relation, so weit sie auch von Sinn und Reflexion entfernt zu sein scheinen, entspringen nur diesen Quellen, da sie durch aufeinander Beziehung der durch Sensation und Reflexion uns gegebenen Ideen entstehen.

Unter ihnen hebt Locke zunächst die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung* hervor. Sie entstehen durch die Bemerkung, dass in dem beständigen Wechsel der Dinge einige Qualitäten sowohl als Substanzen ihre Existenz durch andere Wesen erhalten. Das aber ist auch der ganze Inhalt dieser relativen Begriffe, da wir die Art und Weise dieser Wirk-

samkeit nicht kennen. Deshalb sind diese Begriffe für wirkliche Erkenntniss ebenso werthlos, wie die des Vermögens und der Kraft, da wir durch sie über die Art und Weise dieses Hergangs der Veränderung nicht den geringsten Aufschluss erhalten.

Sodann folgen die Begriffe der *Identität* und *Verschiedenheit.* Wenn wir ein Ding an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit wahrnehmen, so sind wir sicher, dass es dieses und kein anderes ist; fassen wir es zu verschiedenen Zeiten auf und stimmen seine Merkmale in der jetzigen mit denen in der früheren Auffassung überein, so erklären wir es für identisch; denn wir halten es für unmöglich, dass zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit existiren; und dieses individuell bestimmte Dasein in Zeit und Raum, welches zwei Dingen derselben Art nicht mittheilbar ist, macht das Princip der Individuation aus, um welches sich die Scholastik so sehr bemüht hat. — Bei veränderlichen Dingen wird die Frage nach der Identität allerdings schwieriger; indessen sind sie so lange für identisch zu halten, als die Einheit des organischen Lebens bei allem Stoffwechsel u. dgl. vorhanden ist.

Hiervon aber ist die persönliche Identität verschieden. Eine Person d. h. ein mit Vernunft und Reflexion begabtes denkendes Wesen kann sich als sich selbst nur durch das Bewusstsein auffassen, welches vom Denken untrennbar ist; (denn es ist unmöglich, dass jemand wahrnimmt, ohne wahrzunehmen, dass er wahrnimmt.) Hierdurch allein ist jeder für sich selbst, das was man Selbst nennt, ohne dass damit entschieden würde, ob dasselbe Selbst sich in derselben oder in verschiedenen Substanzen fortsetzt. Diese Frage aber, ob verschiedene Substanzen successive derselben Persönlichkeit zu Grunde liegen können, oder ob dieselbe Substanz für verschiedene Persönlichkeiten der Träger sein könne, ist unbeantwortlich; denn man kennt das Wesen der denkenden Substanz nicht. Nur die Güte Gottes macht es unwahrscheinlich, dass das Bewusstsein einer mit Empfindung begabten Creatur

auf eine andere übertragen werde, da von diesem Bewusstsein Lohn und Strafe abhängt. Sicher aber ist, dass Identität der Person nicht Identität der Substanz, sondern des Bewusstseins bedeutet. —

Nach diesen Elementaruntersuchungen unternimmt es nun Locke den Umfang und die verschiedenen Arten unsrer Erkenntniss zu bestimmen. Unsre Erkenntnisse sind real, insoweit Conformität zwischen unsern Ideen und der Realität der Dinge ist. Aber da unser Gemüth in allen seinen Gedanken und Schlüssen kein anderes unmittelbares Object hat, als seine eignen Ideen, welche es allein betrachtet und betrachten kann: wie soll es wissen, dass diese mit den Dingen übereinstimmen?

Die Antwort ist: 1) die einfachen Ideen kann das Gemüth nicht selbst machen, sie müssen also das Product von Dingen sein, welche auf das Gemüth in einer natürlichen Weise wirken, und darin diejenigen Perceptionen hervorbringen, zu denen sie von dem weisen Willen des Schöpfers bestimmt sind. Wenn also auch nicht die secundären Qualitäten, als solche, in den Dingen selbst sind und sie die Qualitäten der Dinge nicht abbilden, so müssen sie doch den Kräften, welche in den Dingen sind und durch welche sie hervorgebracht werden, proportional sein. Unsre complexen Ideen von Substanzen sind also dann real, wenn sie aus solchen einfachen Ideen bestehen, deren Coexistenz in der Natur beobachtet ist. Aber über diese empirische Erkenntniss der materiellen Dinge ausser uns geht unsere Erkenntniss nicht hinaus, da wir das Wesen der Substanzen nicht erkennen können. Hätten wir dagegen solche Ideen von den Substanzen, dass wir deren reale Constitution kennten, also wüssten, welche reale Constitution die sinnlichen Qualitäten hervorbrächte, so könnten wir aus den specifischen Ideen ihrer Essenz ihre Qualitäten apriori ableiten. Da aber uns nur jene empirische Kenntniss zu Gebote steht, so können wir nicht alle Fragen auflösen, welche hinsichtlich unsrer Ideen aufgeworfen werden können; also namentlich auch

die berühmte Frage nicht, ob ein materielles Ding denken kann oder nicht. Denn es ist uns unmöglich, durch blosse Contemplation zu entdecken, ob die Allmacht nicht gewissen, gehörig disponirten Systemen der Materie eine Kraft wahrzunehmen und zu denken mittheilen konnte, oder ob er dieser so geordneten Materie eine denkende, immaterielle Substanz hinzugefügt hat. Denn wenn man annimmt, dass durch Bewegung von körperlichen Theilen Perceptionen in einer immateriellen Substanz entstehen, obgleich nach unsern Begriffen ein Körper nur einen Körper afficiren kann, so kann man ebenso gut annehmen, dass solche Perceptionen in einigen Körpern selbst sind, da man in beiden Fällen über unsre Ideen hinausgeht. Die Schwierigkeit der Entscheidung hierüber liegt aber darin, dass es auf der einen Seite unmöglich erscheint, Empfindung mit ausgedehnter Materie, auf der andern Seite aber Existenz mit einem gänzlich unausgedehnten Dinge zu vereinigen. („Ich sage dies nicht, fügt Locke hinzu, um jemandes Glauben an die Immaterialität der Seele zu schwächen; ich spreche hier nicht von Wahrscheinlichkeit, sondern von Gewissheit, und ich glaube nicht allein, dass es der Bescheidenheit der Philosophie zukömmt, nicht vom Katheder herab zu decretiren, wo wir die Evidenz nicht haben, welche Gewissheit hervorrufen kann, sondern auch, dass es für uns von Nutzen ist, zu bestimmen, wie weit unsre Erkenntniss reicht.") — Aus demselben Grunde kann man auch nicht durch allgemeine Begriffe das Wesen der Dinge erkennen; denn diese Begriffe sind lediglich Erzeugnisse des Denkens, und bezeichnen nur die Arten oder Gattungen, nach welchen man die empirischen Ideen der Dinge unterscheidet; sollten aber diese Arten und Gattungen reelle Unterschiede sein, so müsste man unabhängig von ihnen die Essenzen der Dinge kennen, um nach deren Unterschieden dann die Arten der Dinge zu bestimmen. — Von unsrer eignen Existenz aber haben wir eine intuitive Erkenntniss, die keines Beweises bedarf; von der Existenz Gottes aber eine demonstrative; beide gehen jedoch nicht auf die verborgene Essenz, sondern

nur auf die Realität der complexen Ideen, welche wir von uns selbst und von Gott aus den einfachen Ideen gebildet haben. (Der Beweis für das Dasein Gottes, dem Locke eine mathematische Gewissheit zuschreibt, verläuft in der Kürze also: Wir haben eine klare Perception von unserm eignen Dasein. Nichts kann aber ein reales Wesen nicht hervorbringen, also muss von Ewigkeit etwas gewesen sein; denn was nicht von Ewigkeit gewesen ist, hat einen Anfang, und was einen Anfang hat, muss von irgend etwas hervorgebracht sein. Was aber seinen Anfang von einem Andern hat, muss auch alle seine Realitäten, Kräfte u. s. w. aus derselben Quelle haben. Das ewige Wesen muss also alle Vollkommenheiten in sich haben, die es dem nicht Ewigen gegeben hat; denn es kann einem andern die Vollkommenheiten nicht geben, die es selbst nicht hat u. s. f.)

2. Alle andern complexen Ideen aber, mit Ausnahme der Substanzen, sind selbst Archetypen, welche unser Verstand gemacht hat; bei ihnen wird also nicht nach ihrer Uebereinstimmung mit reellen Dingen gefragt, sondern nur ob die Ideen, aus denen sie gebildet werden, mit einander verträglich sind oder nicht. Da sie sich nicht auf existirende Dinge als ihre Originale beziehen, so kann man in ihrem Bereiche reale Erkenntniss haben; denn in allen unsern Gedanken und Schlüssen dieser Art betrachten wir die Dinge nur insofern, als sie mit unsern Ideen übereinstimmen. Hierher gehören vor allen die mathematischen und moralischen Wissenschaften, von denen eine demonstrative Erkenntniss möglich ist; denn diese Begriffe richten sich nicht nach dem, was ist und geschieht, sondern dieses wird vielmehr nach ihnen bestimmt.

Die Wahrheit aber, um die es sich bei der Erkenntniss handelt, bezieht sich immer auf Sätze, und ein Satz ist wahr, wenn die Verbindung oder Trennung der Bezeichnungen [der Worte] der Einstimmigkeit oder der Nichteinstimmigkeit der dadurch bezeichneten Sachen entspricht. [Die Wahrheit wird also durch den Inhalt der Gedanken be-

stimmt, oder ist ein Verhältniss zwischen dem Inhalt des Gedachten.]

Hiernach ist nun die sinnliche Erkenntniss, vermöge deren wir die Wirklichkeit der Dinge annehmen, lediglich auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt. Die Essenz der Dinge bleibt gänzlich unbekannt. Eine intuitive Erkenntniss haben wir nur von unserm eignen Dasein und von dem, was in uns thatsächlich wahrgenommen wird; aber auch diese bezieht sich nicht auf die Essenz der denkenden Substanz. Eine demonstrative Erkenntniss haben wir von der Mathematik, der Ethik und dem Dasein Gottes. Das Gebiet des strengen Wissens also, der intuitiven und demonstrativen Erkenntniss ist sehr beschränkt. Ausser demselben aber gibt es noch — gleichsam als Ersatz dieses Mangels, das Urtheil nach Wahrscheinlichkeit, d. h. ein Fürwahrhalten aus Beweisen, die nicht constant und unveränderlich sind, aber das Gemüth zur Annahme leiten, dass ein Satz mehr wahr oder falsch sei, als sein Gegentheil. Hierher gehören die Schlüsse aus Analogie und Induction.

Ihrem Inhalte nach zerfällt die Erkenntniss in Naturphilosophie, die Erkenntniss der Dinge; in praktische Philosophie, die Kunst unsre Kräfte und Handlungen recht anzuwenden, um die guten und nützlichen Dinge zu erreichen, und endlich in Logik: die Betrachtung der Natur der Zeichen, welche das Gemüth gebraucht, um die Dinge zu verstehen und Andern mitzutheilen.

## Bemerkungen zu Locke.

1. Locke gebührt der Ruhm, zuerst unter allen Philosophen die Nothwendigkeit einer Kritik der Begriffe, welche wir zur Erkenntniss gebrauchen, eingesehen und eine solche Kritik begonnen zu haben. Indessen findet sich bei ihm noch kein klares Bewusstsein über den Unterschied der psychologischen und der metaphysischen Bearbeitung derjenigen Begriffe, welche auf das Sein und Geschehen sich beziehen.

2. Locke stemmt sich zugleich gegen die Scholastik und Des Cartes. Dieser nahm mit der Scholastik an, dass das Wesen der Substanzen erkennbar sei, wenn er auch dieses Wesen anders bestimmte. Jener dagegen sucht zu zeigen, dass der Begriff der Substanz nur der eines unbekannten Etwas sei, welches als Träger der wahrnehmbaren Eigenschaften vorausgesetzt werde. Er ist hierin der Nachfolger Hobbes und der Vorläufer Kant's.

Hiermit hängt die Bestreitung der angebornen Ideen zusammen. Gerade daraus, dass das Denken die Substanz des Geistes sei, hatte Des Cartes gefolgert, dass der Geist auch vor aller sinnlichen Wahrnehmung Gedanken haben müsse. Mit Aufhebung dieser Meinung war erst eine unbefangene Untersuchung über die Entstehung unsres Gedankenkreises möglich.

3. Locke erklärt nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Seele für durchaus passiv, sondern bereitet den spätern, Kantischen, Unterschied zwischen Receptivität und Spontaneität des Gemüthes vor, indem er der Seele eigne Thätigkeiten zuschreibt, welche sie auf das sinnlich Wahrgenommene ausübt; und die wohl durch dasselbe angeregt, aber nicht verursacht werden. Diese Thätigkeiten der Seele sind eben der Gegenstand der Reflexion oder des innern Sinnes. Aber da er unterlässt nach dem Ursprung des Bewusstseins und der geistigen Thätigkeiten zu fragen, so hat sein Versuch in dieser Hinsicht nur den Werth eines Anfangs der empirischen Psychologie. Jedoch ist zu bemerken, dass er den Begriff der Seelenvermögen als realer Agentien in der Seele verwirft und sich dadurch über ein Vorurtheil erhebt, das sich bis in die neueste Philosophie hineinzieht.

Weil er eine Spontaneität der Seele statuirt, die sich in den Seelenthätigkeiten, welche sich auf das passiv Aufgenommene beziehen, äussert, so wird ihm der Vorwurf des *Sensualismus* mit Unrecht gemacht, wenn man darunter die Meinung versteht, dass Denken gleich sinnlich Empfinden sei. Nicht einmal der Vorwurf des *Empirismus* darf ihm

gemacht werden. Denn er behauptet allerdings: wovon wir keine Vorstellung haben, davon haben wir keine Erkenntniss, aber nicht: wovon wir keine Erfahrung haben, davon haben wir keine Vorstellung.

Die einfachen durch Sensation und Reflexion gegebenen Vorstellungen sind ihm nur das Material, woraus die Erkenntniss durch die Seelenthätigkeit gebildet wird, nicht aber die Erkenntniss selbst. Er macht daher die Wahrheit einer Annahme nicht davon abhängig, ob sie ihm von den Sinnen, — den äusseren und dem inneren — bezeigt ist, sondern von der Möglichkeit oder Nothwendigkeit, dass die Gedanken zusammengehören oder nicht. Da sich dieses aus dem Inhalte des Gedachten ergibt, so kann er sich rechtmässig über das gegebene Material des Denkens erheben und die Möglichkeit eines demonstrativen Wissens behaupten, welches über die Erfahrung hinausgeht, und seinem Erkenntniswerthe nach von der Erfahrung gänzlich unabhängig ist. Nur kann der Inhalt der Gedanken kein anderer sein, als zu dem die äussere und innere Erfahrung den Stoff gegeben hat. Daher ist weder in der Annahme der demonstrativen Wahrheit der mathematischen und ethischen Sätze noch in der Behauptung, dass den sinnlichen Qualitäten eine ihrem Was nach unbekannte Substanz zum Grunde liege, noch endlich in dem Versuche eines demonstrativen Beweises für das Dasein Gottes eine Inconsequenz zu rügen.

4. Aus der zahllosen Menge der vorhandenen Begriffe findet er als den Hauptgegenstand seiner Analyse gerade diejenigen heraus, um welche sich vornämlich das metaphysische Denken dreht: Raum und Zeit, Ursache und Wirkung mit den dazu gehörenden der Kraft und des Vermögens, der Substanz und der Persönlichkeit. Aber er thut hinsichtlich derselben nur den ersten kleinen Schritt, das Dunkel zu zeigen, welches auf ihnen lastet, ohne die weiteren Schritte vorzunehmen, dieses Dunkel aufzuhellen. Indessen sind seine Untersuchungen über den Substanzbegriff insofern von Wichtigkeit, als er eben den wahren Begriff der Substanz

findet, als eines Trägers von Merkmalen, die an sich nicht subsistiren können und auch keine Nothwendigkeit verrathen, dass sie gerade zu dieser Gruppe vereinigt sind. Er findet also, dass hier ein Problem ist, aber er macht es für sich nicht zum Problem.

Hinsichtlich der Persönlichkeit oder des Ichs thut er wenigstens den richtigen, und alle weitere richtige Untersuchung bedingenden Schritt, dass er das Ich nicht für das Was einer Substanz selbst hält, und dass er aus dem Begriffe der Einheit des Selbstbewusstseins nicht auf die Einheit und Einfachheit der zum Grunde liegenden Substanz geschlossen wissen will. Auch hier ist er ein Vorgänger Kant's.

5. Die Anfänge der idealistischen Betrachtung sucht er insofern weiter als Des Cartes, wiefern er deutlicher als jener herausstellt, dass die Materie der sinnlichen Empfindungen, die s. g. secundären Qualitäten nur subjective Zustände sind, und als er die Ausdehnung und die damit zusammenhängenden Begriffe nicht mehr für essentielle Begriffe hält, sondern nur für Qualitäten einer unbekannten Essenz. Aber, dass er diesen formellen Begriffen: Ausdehnung, Figur, Solidität etc. objective Bedeutung zuschreibt, weil sie nothwendige Merkmale in dem gegebenen Begriffe des Körpers sein, beruht nur auf dem Mangel einer eingehenden Untersuchung, ob denn nicht der Begriff des Körpers selbst ein blos subjectives Erzeugniss des Denkens ohne objective Bedeutung sei. Diese Untersuchung stellt erst Berkeley an.

6. Indem Locke vor den aufgezeigten Dunkelheiten der metaphysischen Begriffe stehen blieb, und die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniss nicht sowohl bewies als läugnete, hat er durch seinen Einfluss, den er in England und Frankreich durch die Neuheit seines Unternehmens, seine ungeschminkte Wahrheitsliebe und die relative Gründlichkeit seiner Untersuchungen gewann, dahin gewirkt, in jenen Ländern die metaphysischen Untersuchungen in Miscredit zu bringen, und das ist's eigentlich, was man ihm als Empirismus vorwirft. —

7. Die allgemeinen ethischen Grundsätze Locke's erheben sich nicht über den damals herrschenden Eudämonismus. Seine politischen, pädagogischen und religiösen Untersuchungen haben mehr culturhistorischen als philosophischen Werth. —

## 3. George Berkeley.

geb. in Irland 1684, Bischof zu Clayne, gest. zu Oxford 1753.

Werke: theory of vision 1709. treatise on the principles of human knowledge 1710. three dialogues between Hylas and Philonous 1713. Alciphron or the minute philosophes; enthalten in: The works of George Berkeley D. D. in two volumes. London, Robinson 1784.

Berkeley führt die bisherigen Anfänge des Idealismus weiter zu dem Satze, dass es überhaupt gar keine Körper, sondern nur Geister gibt.

Alle Objecte der menschlichen Erkenntniss, sagt er mit Locke, sind entweder Ideen [Vorstellungen], welche wirklich den Sinnen eingedrückt sind, oder solche, welche durch Aufmerksamkeit auf die Passionen und Thätigkeiten des Geistes wahrgenommen, oder endlich solche, die durch Hülfe des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gebildet werden.

Ausser diesen endlos mannichfaltigen Ideen ist aber ebenso etwas, das sie kennt oder wahrnimmt und verschiedene Thätigkeiten auf sie ausübt: der Geist, die Seele, das Ich. Mit diesen Worten wird keine der Ideen bezeichnet, sondern ein ganz verschiedenes Ding, worin sie existiren oder wodurch sie wahrgenommen werden. Die Existenz dieser Ideen ist nur im Gemüthe, ihr esse ist percipi! Denn „der Tisch, an dem ich schreibe, existirt, sage ich, d. h. ich sehe und fühle ihn; — es war ein Geruch, d. h. er wurde gerochen, — es war ein Ton, d. h. er wurde gehört; das ist Alles, was ich bei diesen oder ähnlichen Ausdrücken verstehen kann."

Freilich waltet sonderbarer Weise unter den Menschen die Meinung vor, dass alle sinnliche Objecte eine reale (absolute) Existenz haben, die von ihrem Wahrgenommen-werden verschieden ist. Aber was sind denn diese Objecte, als die Dinge, welche wir wahrnehmen, und was nehmen wir wahr, ausser unsern eigenen Ideen oder Empfindungen, und ist es nicht gänzlich widersprechend, dass eine solche Idee oder eine Combination derselben existire, ohne wahrgenommen zu werden? Alle Körper also, welche das mächtige Gebilde der Welt ausmachen, haben keine Subsistenz ausserhalb eines Geistes, welcher sie wahrnimmt. So lange sie also nicht von irgend einem erschaffenen Geiste wahrgenommen werden, existiren sie entweder gar nicht, oder existiren im Gemüthe eines ewigen Geistes.

Können also die Ideen nicht in einem nicht wahrnehmenden Dinge existiren, so folgt, dass es keine andere Substanz gibt, als Geist oder das, was wahrnimmt. Vielleicht aber könnten sie Copien oder Aehnlichkeiten der Dinge sein, die ausser dem Gemüthe in einer nicht denkenden Substanz existiren? Allein eine Idee kann nur einer Idee, eine Farbe nur einer Farbe u. s. w. ähnlich sein, es hat keinen Sinn zu sagen: eine Farbe ist gleich einem unsichtbaren Etwas. Auch die s. g. primären Qualitäten: Ausdehnung, Figur, Bewegung sind Ideen, diese können aber nur Ideen gleich sein. Also weder sie noch ihre Archetypen können in einer nicht wahrnehmbaren Substanz existiren. Auch sind ja diese primären Qualitäten mit den secundären, selbst in Gedanken, untrennbar vereinigt, denn es ist unmöglich einen ausgedehnten und bewegten Körper sich vorzustellen, ohne ihm eine Farbe oder andere sinnlichen Qualitäten beizulegen.

Dieser, wie jeder andre Irrthum, hat seinen Grund nur in der falschen Meinung, dass der Geist ein Princip habe, abstracte Ideen von Dingen zu bilden, welche die absolute positive Natur der Dinge ausdrücken. Man kann aber auch nicht in Gedanken diejenigen Qualitäten von einander trennen, welche nicht ohne einander existiren können, z. B.

nicht eine Bewegung ohne einen bewegten Körper sich vorstellen, oder eine solche, die weder schnell, noch langsam u. s. w. sei. Die Quelle jener falschen Meinung über die abstracten Ideen ist die Sprache. Die Worte aber sind nur allgemeine Zeichen für besondere Ideen, aber es entspricht dem allgemeinen Zeichen nicht auch eine eigne abstracte Idee.

Doch gesetzt, es existirten jene soliden, gestalteten, beweglichen Substanzen ausserhalb des Geistes, wie will man dies erkennen? Entweder durch die Sinne oder durch einen Schluss. Aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausser dem Geiste existiren, welche denen gleich wären, die wir wahrnehmen. Also durch einen Schluss! Aber man gesteht allgemein zu, und was bei Träumen, Extasen u. dgl. sich ereignet, setzt es ausser Zweifel, dass wir mit allen Ideen, die wir jetzt haben, afficirt sein können, ohne dass Körper äusserlich existiren, welche jenen gleichen. Dazu bekennen die Anhänger der Materie selbst, dass sie nicht begreifen, auf welche Weise Körper auf Geist und umgekehrt wirken kann; — also wird Gott solche unnütze Dinge nicht geschaffen haben.

Endlich aber sind alle unsre Ideen oder Empfindungen offenbar inactiv, nichts von Vermögen und Thätigkeit ist in ihnen eingeschlossen; können sie also nicht Ursache von etwas sein, so können sie auch nicht der Wiederschein von thätigen Wesen sein; es ist also unmöglich, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung Ursache unsrer Empfindungen sein. —

Nach diesen Beweisen für die Unmöglichkeit körperlicher Substanzen, wendet sich Berkeley nun zu der Frage nach der Abkunft der Ideen selbst.

Wir nehmen eine continuirliche Succession der Ideen wahr, es ist also eine Ursache, welche sie hervorbringt und verändert. Ideen können diese Ursache nicht sein, also eine Substanz; aber nicht eine körperliche, die es nicht gibt, also ein Geist, d. h. ein einfaches, ungetheiltes Wesen, welches Intellect heist, insofern es Ideen wahrnimmt, und Wille, insofern es sie hervorbringt oder auf sie wirkt. Von einem

Geiste aber kann man keine Ideen bilden, denn da diese inactiv sind, können sie nicht Bilder eines thätigen sein. Die Natur des Geistes ist also unbekannt; man hat von ihm und seinem Thun und Leiden nur irgend einen Begriff (notion), insofern man den Sinn dieser Worte versteht. Unter meinen Ideen haben nun die wirklich sinnlich wahrgenommenen keine Abhängigkeit von meinem Willen, sie müssen also von einem andern Geiste hervorgebracht werden. Da sie nun nicht zufällig erregt werden, sondern in einem regelmässigen Zuge, so weist ihr bewundernswürdiger Zusammenhang, Zweckmässigkeit, Schönheit auf die Weisheit und Güte dessen hin, der Alles in Allem wirket und durch den alle Dinge bestehen. Gott ist also ebenso gewiss und unmittelbar erkannt, als jeder andere Geist, ja viel evidenter, da seine Werke unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind. Gott erregt die sinnlichen Ideen in uns nach stehenden Regeln und festgesetzten Methoden; das sind die Gesetze der Natur, die wir durch Erfahrung lernen. Denn diese lehrt, dass bestimmte Ideen im gewöhnlichen Laufe der Dinge immer von andern bestimmten Ideen begleitet sind. Diese Regelmässigkeit gibt uns eine Art Voraussicht, welche uns unsre Handlungen zum Besten unsres Lebens lenken lehrt. Aber dass gerade diese Mittel zu diesen Zwecken führen, wissen wir nicht durch Entdeckung einer *nothwendigen* Verbindung zwischen unsern Ideen, sondern allein durch Erfahrung.

Die Existenz anderer endlicher Geister weis man nur durch einen Schluss aus gewissen Veränderungen und Combinationen von Ideen, welche auf andere uns ähnliche thätige Wesen hinweisen, die bei Hervorbringung derselben concurriren.

Berkeley vertheidigt seine Ansicht scharfsinnig gegen eine Menge von Einwürfen. Das Wichtigste, was er bei dieser Gelegenheit äussert, ist folgendes: 1. Den Begriffen Ursache und Wirkung spricht er alle Bedeutung ab [hierin ein Vorläufer Hume's]; die Verbindung der Ideen involvirt nicht die Relation der Ursache und Wirkung, sondern blos

des Zeichens und des Bezeichneten. Das Feuer, das wir sehen, ist nicht die Ursache des Schmerzes, welchen wir leiden, wenn wir uns ihm nähern, sondern blos das Zeichen, welches uns im Voraus warnt.

2. Gegen den Einwurf, dass wenn Ausdehnung und Gestalt blos im Geiste bestehen, der Geist selbst ausgedehnt und gestaltet sein müsse, sagt er: diese Qualitäten seien im Geiste nicht als Attribute und Modi, sondern nur als Ideen; und äussert sich dabei sehr wegwerfend über die Bedeutung der Relation zwischen Substanz und Accidenz. „In dem Satze: ein Würfel ist hart, ausgedehnt, viereckig, soll das Wort Würfel ein Subject oder eine Substanz bezeichnen, die von der Härte, Ausdehnung und Gestalt verschieden ist, welche von ihr ausgesagt werden, und welche in ihr existiren. Dies kann ich nicht begreifen. Denn wenn man sagt: ein Würfel ist hart u. s. f., so legt man diese Qualitäten nicht einem Subjecte bei, das von ihnen verschieden wäre und sie trüge, sondern es ist blos eine Erklärung des Sinnes, welchen das Wort Würfel hat.“

---

Berkeley zeigt ein scharfsinniges aber nur auf wenige Punkte gerichtetes Denken.

1. Seine Bestreitung der abstracten Ideen ist eine richtige Vorahnung des psychologischen Satzes, dass die Allgemeinbegriffe nicht eine besondere Classe von Vorstellungen, sondern nur logische Ideale sind.

2. Er macht über Locke hinaus zuerst den richtigen weiteren Fortschritt zum Idealismus, dass die s. g. primären Qualitäten ebensowenig objective Bedeutung haben, als die secundären, denn sie sind nur die Formen dieser, welche ihre nothwendige Materie sind.

3. Er erkennt, dass die Correlatbegriffe: Substanz und Accidenz, und Ursache und Wirkung nicht empirische sind und spricht ihnen deshalb im Bereiche der Vorstellungen

alle Bedeutung ab. Aber dennoch gebraucht er selbst sie unbedenklich, in Beziehung auf die Geister und ihre Thätigkeit. Nur diese Inconsequenz rettet ihn vor der Theorie des äussersten Idealismus, dass nur ein ursachloser, continuirlicher Fluss von Bildern ohne Abgebildetes und ohne Abbildendes ist. —

Seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ist nur die, dass er der Anfänger des Kantischen Satzes ist, dass nicht blos die Materie, sondern auch die Form der Erfahrung subjectiven Ursprungs ist.

## 4. David Hume.

geb. 26. April 1711 in Edinburg, gest. 25. August 1776.

A treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. 3 voll. London 1739.

Enquiry concerning human understanding, in den Essays and treatises on several subjects. 1770.

Hume setzt im Theoretischen die Arbeiten Locke's und Berkeley's fort und sucht im Praktischen die Resultate der vorhergehenden Moralisten zu vereinigen.

Nicht in die Natur der Dinge eindringen und die geheimen Ursachen ihrer Thätigkeit erklären, ist der Zweck seines Philosophirens, sondern nur die Weise zu erkennen, wie die Objecte die Sinne afficiren, so weit es die Erfahrung lehrt.

Das Fundament seiner Untersuchungen sind daher einige Bemerkungen aus der empirischen Psychologie; zuerst die: dass es einen Unterschied gibt zwischen den wirklichen Empfindungen oder Impressionen und deren Erinnerungsbildern oder Ideen; indessen ist dieser Unterschied nur quantitativ, da er nur im Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit besteht. Zu den Impressionen werden auch die Gefühle der Lust und Unlust und das Wollen gerechnet. Alle unsre Ideen sind

nur Copien der Impressionen und alle auch die sublimsten und zusammengesetztesten Ideen lösen sich endlich in einfache Copien von vorhergehenden Gefühlen und Empfindungen auf.

Da nun alle Ideen, namentlich die abstracten von Natur schwach und dunkel sind, so können sie leicht verwechselt werden. Um zu erkennen, ob ein philosophischer Begriff ohne Sinn oder Idee angewandt ist, muss man daher untersuchen, von welcher Impression diese angenommene Idee abgeleitet ist. [Fände sich also keine solche Impression, so wäre die Idee leer und ohne Sinn!]

Eine zweite Bemerkung, auf welche sich das Folgende stützt, ist die, dass die Einbildungskraft die Ideen nach Belieben transponiren, also auch alle einfachen Ideen von einander trennen kann.

Bei der Verbindung der Ideen wird aber die Einbildungskraft von drei Principien geleitet: der Aehnlichkeit, der Contiguität in Zeit und Raum und der Ursache und Wirkung. Der Effect dieser Verbindungen sind: Relationen, Modi und Substanzen.

Hieraus ergibt sich nun leicht folgende Ansicht über die wichtigsten metaphysischen Begriffe: Die Idee der Substanz kann keine Copie einer Impression, weder der Sensation noch der Reflexion sein, sie bedeutet also nur eine Collection einfacher Ideen, welche durch die Einbildungskraft verbunden und mit einem eignen Namen bezeichnet sind. — Die Ideen von Raum und Zeit sind nicht unendlich theilbar. Denn die Idee der Ausdehnung ist nur eine Copie der gefärbten Punkte und der Art ihrer Erscheinung; eine endliche Ausdehnung kann also nicht eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten. Ebenso muss die Zeit aus untheilbaren Einheiten bestehen, sonst müsste es Zeitmomente geben, die mit einander coexistirten. — Die Idee der Existenz ist keine Copie von einer Impression, sondern sie ist dasselbe mit der Idee dessen, das wir als existirend auffassen; denn jede Idee oder Impression von der wir ein Bewusstsein oder Gedächtniss haben, fassen wir

als existirend auf. Daher macht die Idee der Existenz auch keinen Zusatz zu der des Objects.

Von den Relationsbegriffen geht allein die Causation oder das Verhältniss von Ursache und Wirkung über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige hinaus und will uns von nicht sinnlichen Existenzen und Objecten unterrichten. Ihm widmet Hume besonders seine Aufmerksamkeit.

Zur Causation gehören nach ihm die Contiguität im Raume; die zeitliche Priorität der Ursache vor der Wirkung — weil sonst in der Welt keine Succession sein würde — und endlich die Nothwendigkeit der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Um die letztere handelt es sich vornämlich. Sie ist nämlich nicht zu finden; sie liegt nicht in den gegebenen Qualitäten der Dinge, es führt auch kein Schluss zu ihr. Denn 1. führt keine Nothwendigkeit vom Effect zur Ursache; sind alle verschiedenen Ideen trennbar, so auch diese beiden. „Es ist also leicht für uns zu denken, dass ein Object in diesem Augenblicke nicht existirt, ohne mit ihm die verschiedene Idee eines producirenden Princips zu verbinden.“ 2. Eben so wenig führt ein nothwendiger Schluss von der Ursache zur Wirkung. Denn da alle Ideen trennbar sind, so gibt es kein Object, welches die Existenz eines andern Objects einschlösse, wenn wir es an sich selbst betrachten.

Nur die gegebene beständige Verbindung, also die Gewohnheit, kann diese Relation zwischen Ursache und Wirkung bewirken.

Aber diese Beständigkeit der Verbindung beweist keine Nothwendigkeit, da ein Wechsel im Laufe der Natur möglich ist. Es ist also blos ein Wahrscheinlichkeitsschluss, dass wenn zwei Objecte beständig als Ursache und Wirkung verbunden sein werden, sie es auch immer sein werden. Die Annahme des Causalnexus beruht daher blos auf einem Glauben, und dieser ruht auf der Gewohnheit, d. h. auf einer

durch Wiederholung einer Thätigkeit entstandenen Geneigtheit, dieselbe Thätigkeit zu wiederholen, ohne dazu durch einen Verstandesprocess getrieben zu sein. Dieser Glaube ist daher eine ebenso unvermeidliche Thätigkeit der Seele, als Liebe zu fühlen, wenn wir Wohlthaten empfangen, oder Hass, wenn wir beleidigt werden. — Wenn uns nun die Objecte nicht die Idee der Causation geben, so auch nicht die der Kraft, des Vermögens, der Energie — dieser dunkelsten und ungewissesten Ideen von allen, die in der Metaphysik vorkommen. Denn die Scenen des Universums sind in einer beständig wechselnden Succession, aber die Kraft, welche die ganze Maschine in Bewegung setzt, ist uns gänzlich verborgen. Eben so wenig aber entsteht dieser Begriff aus der Reflexion auf unsre eignen Geistesthätigkeiten; denn die Energie, mit welcher unser Wille die Glieder bewegt, fällt niemals in unser Bewusstsein. —

Können wir also hinsichtlich des Causalnexus nicht über die Empirie hinauskommen, so wird es der menschlichen Vernunft auch immer unmöglich sein zu entscheiden, ob die sinnlichen Impressionen von Objecten, oder von der schöpferischen Macht unsers Gemüthes oder von dem Urheber unsers Daseins herkommen. Unsre Sinne belehren uns nicht einmal über das Dasein von äusseren Objecten; denn da sie über ihren natürlichen Wirkungskreis nicht hinaus wirken können, so geben sie uns keinen Begriff von fortgesetzter Existenz und ebenso wenig eine Meinung über eine von uns verschiedene Existenz; denn sie müssten sonst die Objecte selbst *und* ihre Bilder uns vorstellen. — Da wir ferner keinen Begriff von Substanz und Inhärenz haben, so können wir auch nicht entscheiden, ob unsre Perceptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren; denn dazu müssten wir die Substanz selbst kennen.

Endlich gibt es keine Impression, von der die Idee des Selbst abgeleitet sein könnte; denn eine solche müsste bebeständig in unserm Bewusstsein vorhanden sein. Vielmehr, da ich mich selbst niemals ohne besondere Perceptionen er-

fasse und ebenso wenig jemals ohne alle Perceptionen; also wenn alle Perceptionen annihilirt würden, mit ihnen das Ich oder Selbst auch annihilirt würde, so bin ich nichts als eine Versammlung verschiedener Perceptionen, welche mit unbegreiflicher Geschwindigkeit einander succediren. Nun verwirren sich aber in uns die Ideen der Identität und der Succession verwandter Objecte; daher entsteht unser Begriff von persönlicher Identität gänzlich aus dem sanften und ununterbrochenen Fortschritte des Gedankens längs eines Zuges von Ideen, die durch Aehnlichkeit und Causation verbunden sind. Ebenso verhält es sich mit der Einfachheit. Ein Object, dessen verschiedene coexistirende Theile durch enge Verwandschaft verbunden sind, wirkt auf die Einbildung fast ebenso, wie ein einfaches und untheilbares. Daher fingiren wir ein Princip der Vereinigung jener Theile, als Träger dieser Einfachheit. —

Im Uebergang zur Ethik sucht Hume darzuthun, dass Vernunft allein kein Motiv für die Action des Willens sein kann. Denn sie ist blos theoretisches Denken in der Welt der Ideen, der Wille aber gehört zum Reiche der Realitäten; Wollen und Demonstration scheint deshalb gänzlich von einander entfernt zu sein. Kann Vernunft allein keinen Willen hervorrufen, so kann sie auch keinen verhindern; sie könnte es nur dann, wenn sie den Passionen eine andere Richtung geben könnte. Aber die Passionen sind ursprüngliche Modificationen der Existenz und haben mit Wahrheit und Vernunft nichts zu thun. —

Demgemäss entscheidet er in seiner Moralphilosophie die erste Frage derselben: ob wir vermöge unsrer Idee oder Impressionen zwischen Tugend und Laster unterscheiden? dahin, dass die Moralität zur praktischen und nicht zur speculativen Philosophie gehört, da ihre Regeln nicht Schlüsse der Vernunft sind. Löblich und schändlich sind nicht dasselbe mit vernünftig und unvernünftig; denn Vernunft ist nur die Entdeckung der Uebereinstimmung oder des Widerstreits des Denkens mit den wirklichen Relationen der Ideen

oder mit der realen Existenz und den Thatsachen. Hume bemerkt dabei, dass in den gewöhnlichen Moralsystemen zuerst die Existenz Gottes bewiesen oder Bemerkungen über menschliche Dinge gemacht werden; dass denn aber plötzlich nicht mehr von einem Sein und Nichtsein, sondern von einem Sollen und Nichtsollen die Rede sei, ohne dass nachgewiesen würde, wie das Sollen aus dem Sein entspringe.

Wenn also der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht von den Ideen entspringt, so muss er von den Impressionen herrühren; denn Anderes gibt's nicht im Gemüthe. Moralität wird deshalb mehr gefühlt, als beurtheilt. Die Impressionen der Tugend sind angenehm, die des Lasters unangenehm; eben dieses Fühlen selbst constituirt das Lob. Wir gehen darin nicht weiter und fragen nicht nach der Ursache der Befriedigung. Der Fall ist derselbe bei unserm Urtheile über alle Art der Schönheit. Die genauere Abgrenzung des Ethischen von dem übrigen Gefallenden und Missfallenden liegt darin, dass ein Charakter ein solches Gefühl, welches ihm Lob und Tadel einträgt, nur dann in uns erregt, wenn er ohne Beziehung auf unser eignes Interesse betrachtet wird. Uebrigens bezieht sich das Lob einer Handlung blos auf ihre Motive; wir betrachten sie nur als Zeichen gewisser innerlicher Principien.

Nach diesen allgemeinen Sätzen theilt Hume das Löbliche oder die Tugend in künstliche und natürliche; jene sind solche, welche auf einer nicht von Natur gegebenen Lage der Menschen beruhen. Zu diesem gehört die Gerechtigkeit, deren Regeln durch eine künstliche Thätigkeit der Menschen festgesetzt sind. Wegen der unendlichen Vortheile der Gesellschaft suchen die Menschen die äussern Güter fest und constant zu machen, um die Gesellschaft nicht zu stören. Dies geschieht durch die Uebereinkunft, jeden friedlich geniessen zu lassen, was er durch Glück und Fleiss erringen mag. Mit dieser Uebereinkunft entstehen unmittelbar die Ideen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und nach diesen die des Eigenthums, des Rechts und der

Verpflichtung. Die Quelle der moralischen Billigung der Gerechtigkeit ist die Sympathie mit dem allgemeinen Wohl. — Die natürlichen Tugenden, welche (nach Ad. Smith) auf der Sympathie beruhen, sind Geistesgrösse und Wohlwollen.

---

Hume ist durch seine Untersuchung über den Begriff der Ursache und Wirkung besonders einflussreich geworden, da Kant unmittelbar daran anknüpft. Allein er stellt die Frage falsch. Es ist freilich richtig, dass man den Objecten apriori nicht ansehen kann, weder welche Wirkung, noch welche Ursache sie haben; auch dass die Erfahrung keine Nothwendigkeit der Causalverbindung zeigt. Aber die metaphysische Frage ist vielmehr die, ob wir uns eben bei einem ursachlosen Wechsel der Begebenheiten beruhigen können, ob nicht in einem solchen Begriffe ein Widerspruch liegt, welcher ein logisches Denken nicht ertragen kann.

Hume leistet überhaupt nur das, dass er zeigt, wie die metaphysischen Begriffe: Sein, Substanz, Causalität, das Ich als Substanz nicht gegeben sind; seine Erklärungen aber, wie diese Begriffe entstehn, sind oberflächlich, wie das ganze Fundament seiner Untersuchung: der Unterschied zwischen Impressionen und deren Copien. Sein Mangel ist der, dass ihm der Begriff des absoluten Seins fehlt — er kennt nur den des wirklich Gedachtwerdens — und dass ihm darum die Unmöglichkeit nicht einleuchtet, im scharfen Denken bei dem empirisch Gegebenen stehen zu bleiben. Uebrigens werfen seine Untersuchungen noch mehr als die Locke'schen ein Licht auf die dunklen Punkte, bei welchen die metaphysische Speculation anzusetzen hat.

Seine ethischen Ausführungen sind deshalb interessant, weil er zuerst deutlich auf die Disparatheit der theoretischen und praktischen Philosophie hinweist. Die Idee der Gerechtigkeit oder vielmehr des Rechts ist bei ihm richtiger gefasst,

ohne Vermischung mit der Vergeltung, als bei seinen Vorgängern, jedoch nicht ohne Verwechslung mit dem Wohlwollen. Sonst aber trübt er das Princip der Ethik wieder dadurch, dass er das ästhetische Wohlgefallen nicht von der Lust und dem Angenehmen zu scheiden weis, obwohl er das uninteressirte Urtheil des unpartheiischen Zuschauers festhält. —

---